

# 中国近代思维的挫折与嬗变

——从李贽到周作人

何亦聪

**内容提要** “中国近代思维”一说由日本学者岛田虔次提出,在其名著《中国近代思维的挫折》一书中,他将李贽的狱死视为中国近代思维遭受挫折的标志。与岛田相近,新文化运动之后的许多现代知识分子,也展现出一种重提李贽、重估李贽思想价值的普遍倾向,而周作人在其中则显得尤为重要。在周作人的相关论述中,李贽由传统意义上的异端分子一变而为启蒙者、先觉者,这一表述既贴合了文化转型时期的特殊语境,又体现出周作人所独有的启蒙思考——他更倾向于在中国传统文化资源当中选取某些以往被忽视的成分与西方文化加以融合,以营构出一个人类共通的文化基础,所谓启蒙,即是对此文化基础的再发现。如果说在李贽身上曾臻于极致的“中国近代思维”,因文化生态、内在矛盾等原因而遭遇挫折的话,那么,到了周作人这里,它终于开始走向成熟。

**关键词** 中国近代思维 启蒙 李贽 周作人

何亦聪,山西大学文学院讲师 030006

新文化运动与中国思想传统之间的关系,正如许多学者所指出的,抛开那些表面的、标语化的激烈言辞,往深处看去,其间实有诸多微妙的传承,比如:陈独秀、胡适等新型知识分子的强烈的政治承担意识(胡适更富有戏剧性,他曾宣称不问政治,但却始终摇摆于学术与政治之间),即有来自于士大夫传统的某些因素;所谓的新道德、新伦理中隐含的浓重的社群取向,也与西方近现代伦理思想的个人主义之特性迥异,而更多地来源于儒家传统;新文化运动的几位领袖人物,尤其是鲁迅和周作人,大都轻视具体的、实际操作层面的制度设计,而重视相对抽象的、难以具体把握的文化、道德、思想、人性方面的革新,这一点,也正与传统中国的文化性格息息相关。出于这样的种种因素,当代的学者在论述新文化运动或“五四”之时,有时不免态度复杂,张灏曾经撰文历数“五四”思想的两歧性,包括理性主义与浪漫主义、怀疑精神与“新宗教”、个人主义与群体意识、民族主义与世界主义等等,除此之外,我们似乎还可以加上一条,即:传统与反传统。

本文为山西省高校哲学社会科学基金项目“周作人与儒家思想的现代困境”(项目编号:2015221)阶段性成果。

自然,无论我们再怎么强调陈、胡、二周等人思想中的传统因素,也绝不能把他们视为儒家正统的换汤不换药的继承者,一方面,其中毕竟已经掺杂了许多西方的思想成分;另一方面,也是更重要的一方面,在于:中国思想传统之中,不仅有正统,也有异端,而且,最激烈的异端思想正发生在儒家传统的内部,对于新文化运动中的新型知识分子们而言,这也是一个重要的思想来源。余英时论及“五四”运动时曾说:“当时在思想界有影响力的人物,在他们反传统、反礼教之际首先有意或无意地回到传统中非正统或反正统的源头上去寻找根据,因为这些正是他们最熟悉的东西,至于外来的新思想,由于他们接触不久,了解不深,只有附会于传统中的某些已有的观念上,才能发生真正的意义。……所以在五四时代,中国传统中一切非正统、反正统的作品(从哲学思想到小说戏曲歌谣)都成为最时髦的、最受欢迎的东西了。”<sup>[1]</sup>此一方面的例子很多,比如鲁迅对于嵇康的强烈兴趣,周作人之推重王充、李贽,胡适对戴震哲学的介绍也有部分原因是出于其对程朱理学的批判,尤其是李贽,这个在过去三百多年思想史、学术史中始终遭到排斥的异端,到五四时代却成了一大热门。“只手打倒孔家店的老英雄”吴虞即曾写过一篇《李卓吾别传》,但作者从明显的立场出发而写作,颇有误解或曲解之处。

余英时以为五四时期反正统、崇异端的风气部分乃出于章太炎的影响:“由于章炳麟是一位渊博的学者,论学所涉及的范围十分广阔,他在思想上所散布的影响面因此要比康有为来得大。五四以来大家所推崇的非正统的思想家如王充、嵇康、阮籍、颜元、戴震等人差不多都曾先由他作过近代的评价。在消极的一方面,五四以后反程朱的风气也和他多少有些关系。”<sup>[2]</sup>然章太炎之推许王充,乃在其“正虚妄,审乡背”<sup>[3]</sup>;偏好嵇康、阮籍,乃是出于对魏晋玄学之抽象思辨的浓厚兴趣;重视颜元,或许多半不过是由于对颜氏那种“北方之强”的刚毅质朴气质的欣赏,在纯学术方面,则多有抵牾,他也曾指责颜元之抽象思辨能力的匮乏;至于戴震,章太炎作为清儒之学的最后一位大师,其间关系,自然更是不待细说。在章太炎身上,我们可以看到诸多复杂的因素,但这些因素的生成,多半与其学术旨趣相关,而“五四”那一代人的反正统,则显然与章太炎不同。自然,如果仅说反程朱之一方面,“五四”人物确是颇受章氏之影响,但陈独秀、胡适、吴虞等人的激烈反传统态度,却实与章氏异趣。章太炎仅以孔子为史家,并盛赞王充的“有所发擿,不避孔氏”<sup>[4]</sup>,其目的,不过是取消儒学独尊之地位,视儒学如子学,而并不是像陈、胡、吴那样,要“打倒孔家店”。

在鲁迅和周作人身上,我们似乎能够看到更多的对章太炎的继承。譬如对儒学的态度,周作人所反对的,也主要是“定于一尊”：“中国过去思想上的毛病是定于一尊，一尊以外的固是倒霉，而这定为正宗的思想也自就萎缩，失去其固有的生命，成为泥塑木雕的偶像。”<sup>[5]</sup>又如鲁迅对“公理”之不信任态度，章太炎也早已有所表露：“言公理者，以社会抑制个人，则无所逃于宙合。然则以众暴寡，甚于以强凌弱，而公理之惨刻少恩，尤有过于天理。”<sup>[6]</sup>但若从反对“定于一尊”、怀疑公理进而说到对异端思想的同情和亲近，则鲁迅、周作人与乃师之间颇有不同：如果说章太炎对王充、嵇康、阮籍等中国思想史上的异端分子的重视主要是出于其学术旨趣的话，那么，鲁迅、周作人就更多地出于一种启蒙心态，尤其是周作人，在他那里，我们可以看到更多启蒙主义的印迹，而这种印迹，又特别集中地体现在他与李贽之间的思想传承关系上。

## 二

历来知识分子之致力于批判道统、推重异端者，特别值得举出的，即是活跃于明嘉靖、万历年间的

[1][2]余英时：《五四运动与中国传统》，《中国思想传统及其现代变迁》，〔桂林〕广西师范大学出版社2004年版，第87页，第85页。

[3][4]章太炎：《学变》，《菴书详注》，徐复注，上海古籍出版社2000年版，第90页，第90页。

[5]周作人：《杂文的路》，《立春以前》，〔石家庄〕河北教育出版社2002年版，第109页。

[6]章太炎：《四惑论》，《章太炎全集》第四卷，上海人民出版社1999年版，第449页。

思想家李贽。而李贽本人,大概也可算是古代异端分子中最具代表性的一位,其思想的大胆、言辞的激烈,无论在当时还是在后世,都引起了巨大的争议。有关李贽的种种评价,当然其中也不无温和持中者,如钱谦益、黄宗羲的论调即是,但是,大多数论者的态度,还是趋向于两个极端,或极力诋毁,或推崇备至,这样两种极端的评价同时汇聚于一个人身上,在中国思想史中,倘若抛开政治因素所造成的起伏波动的话,是不多见的。明末清初的几位大学者,于李贽斥责尤厉,顾炎武认为“自古以来,小人之无忌惮而敢于叛圣人者,莫甚于李贽”<sup>[1]</sup>,王夫之也说李贽“合佛、老以溷圣道,尤其淫而无纪者也”<sup>[2]</sup>。大抵清初遗民感于故国沦丧,于有明一朝之史事、制度、思想、学术、人物、士风多有反思,时或不免持论苛刻,乃至有由痛斥李贽而上追阳明者,此等言辞态度,谓之“卸责清流”固然也无不可,但若细心体察其背后的沉痛、绝望,就并非不可理解了。周作人对顾炎武之诋毁李贽极为不满,认为他不过是“有如隔巷听人呼捉贼,便尔跟着大嚷,发挥其优越感而已”<sup>[3]</sup>,这对于李贽自是多有体贴回护,但对顾炎武却未免不太公平,忽略了其背后的时代背景。当然,反过来看,周作人的态度也一样有其时代背景。新文化运动以后,李贽在古代思想史中的地位骤然高涨,甚至被视为启蒙思想家、先觉者,吴虞撰《明李卓吾别传》,有云:“卓吾产于专制之国,而弗生于立宪之邦,言论思想不获自由,横死囹圄,见排俗学,不免长夜漫漫之感,然亦止能自悲其身世之不幸而已。”<sup>[4]</sup>容肇祖则从学术脉络上看待李贽思想的成就:“李贽的思想,是很自由的、解放的,是个性很强的,并且是适性主义的,他的态度是批评的。他的思想是出于王守仁及王畿王艮的一派。”<sup>[5]</sup>另有某些学者着重强调李贽思想在反封建、反传统方面的重大意义,甚至认为李贽的思想已与阳明一派截然不同,但是,似此等说法,恐怕连李贽自己都不会认可。

种种褒贬鲜明、带有强烈倾向性的评价,似乎给李贽这个以异端思想而广为人知的人物笼上了一层帷幕,使得人们难以站在一个相对客观的、超越的立场对其进行理解和认识。譬如,许多研究者所盛称的李贽的反道学、反孔孟,就存在很大的问题。李贽确曾批判道学之流弊:“世之好名者必讲道学,以道学之能起名也。无用者必讲道学,以道学之足以济用也。欺天罔人者必讲道学,以道学足以售其欺罔之谋也。噫!孔尼父亦一讲道学之人耳,岂知其流弊至此乎!”<sup>[6]</sup>但我们与其说他是批判道学,毋宁说他是批判伪道学,他所谈论的,仅仅是道学发展中所衍生出的流弊,却非道学本身,对于真正的道学,恐怕他的态度还是相当尊崇的,所以,“反道学”三个字,断然谈不上。至于反孔孟,李贽也确实有过不以孔子之是非为是非的论调,但此等论调,实是秉承阳明学的良知一说而来,即认为一切道理、是非,必待证之个人的内在良知而后定,其目的,不在反对孔子,而在突出个人,而且,即便说不以孔子之是非为是非,也并不是反孔。对于孔孟,李贽的态度大体也还是尊敬的,他曾经屡屡批判汉宋儒者对孔孟之学的歪曲,但其锋芒极少指向代表儒家学说之源头的孔子和孟子。

周作人曾并尊李贽与王充、俞正燮为中国思想史中之三盏明灯,而三人之中,论及李贽又着墨最多、推许最力,此种态度固与新文化运动以后思想界之趋向有合流之处,惟其着眼点则颇有不同。周作人所重的,并不是李贽的反传统,也不是其勇于反抗的所谓战斗精神,相反,他所反复言及的,倒是李贽思想的合乎常理,及其为人的富于情味。在《谈文字狱》一文中,周作人谈到李贽因思想、文字而下狱的事,叙及其思想、文字中之诸多为正统派所不容者,评论云:“这些话大抵最犯世间曲儒之忌,其实本来也很平常,只是因为懂得物理人情,对于一切都要张眼看过,用心想过,不肯随便跟了人家的脚跟走,所得的结果正是极平常实在的道理,盖日光之下本无新事也,但一班曲儒便惊骇的了不得,以为

[1]顾炎武:《日知录集释》,〔长沙〕岳麓书社1994年版,第667页。

[2]王夫之:《张子正蒙注》,《船山全书》第12册,〔长沙〕岳麓书社1996年版,第26页。

[3]周作人:《寒灯小话》,《书房一角》,〔石家庄〕河北教育出版社2002年版,第160页。

[4]吴虞:《明李卓吾别传》,《吴虞集》,〔成都〕四川人民出版社1985年版,第85页。

[5]容肇祖:《明代思想史》,上海书店1940年影印本,第234页。

[6]李贽:《初潭集》,《李贽文集》卷五,〔北京〕社会科学文献出版社2000年版,第216页。

非妖即怪,大动干戈,乃兴诏狱。”<sup>[1]</sup>此种论调自与吴虞等人迥异,大抵周作人并不反对儒学而只是厌恶“世间曲儒”,又不像同时代的许多新派知识分子那样凡立说言事必持“进步”与“落后”之标尺,故能持论如此。在周作人看来,李贽的不凡之处,大概即在其能够不受既有教条、习俗、规则、成例之束缚,以真实为衡量事物的最终尺度,疾虚妄,重情理,如此而已。亦惟其如此,故不能见容于世:“他岂真有惑世诬民的目的,只是自有所得,不忍独秘,思以利他,终乃至于虽损己而无怨。”<sup>[2]</sup>这样说来,则李贽之狱死,就着实带了几分为真理而殉身的伟大意味,颇近于欧洲历史上的布鲁诺,而此种形象,同时也正是清末民初以来许多推崇李贽者所欲极力为其塑造的。

### 三

关键性的问题在于,李贽究竟能否称得上是一个近代意义上的启蒙者?如果答案是肯定的,那么,我们对于中国近代的那种以西方之渗入为主因的分期方式,即可从此改观——至少在思想上,早在明代,我们就已有了近代性的启蒙因素。对于此一问题,有两种值得注意的看法:

第一种是日本学者岛田虔次的看法,他将中国思想史上的近代从自宋朝开始的新儒学即程朱理学算起,至阳明心学而达到高潮:“新的儒学精神就是新的士大夫精神。庶民性的热情,向上的一直励进不已的热情——它即使不幸地没有能发挥到极致就完结了,但是在明代的根基上,不承认这种激昂的、可以说是 *Brutal Energie* (暴力式的热情) 的存在的人,最终就不能理解明代,就不可能把握中国近世精神史的真相。”<sup>[3]</sup>李贽的出现,虽属偶然,却已经预示了某些必然性的因素:“卓吾可以说是过早地诞生了,无非是一个 *Anachronism* (时代错误),无非是从未成熟的必然中产生出来的一个偶然而已。”<sup>[4]</sup>但是,也正因为他是超前的,正因为当时中国社会之近代性的发展尚不成熟,所以,不可避免地要遭受挫折:“李卓吾的狱死,正是中国近世最终没有形成市民性近代社会之命运的一个确切的象征。”<sup>[5]</sup>按照岛田氏的观点,则中国近世虽没有最终形成近代性的市民社会,但就其思想面貌而言,实已蕴涵种种近代性之因素,其间虽或不免有一定的局限,却也是环境所致,无论如何,对于李贽思想的近代性和启蒙色彩,不妨积极看待。

第二种则是历史学家黄仁宇在其名声赫赫的史著《万历十五年》中所提出的看法。《万历十五年》的末章题为“李贽——自相冲突的哲学家”,在章节的末尾,黄仁宇以一种悲哀的笔调总结李贽的人生:“李贽生命中的最后两天,是在和创伤血污的挣扎中度过的。这也许可以看成是他 15 年余生的一个缩影。他挣扎,奋斗,却并没有得到实际的成果。虽然他的《焚书》和《藏书》一印再印,然而作者意在把这些书作为经筵的讲章,取士的标准,则无疑是一个永远的幻梦。我们再三考虑,则又觉得当日李贽的不幸,又未必不是今天研究者的幸运。他给我们留下了一份详尽的记录,使我们有机会充分了解当时思想界的苦闷。”<sup>[6]</sup>黄仁宇并不认为李贽的思想蕴涵了多少新的因素,他例举其种种自相冲突之处,认为李贽虽有志于革新,却终于为时代所扼制,这种扼制不仅仅指他的被下诏狱而自杀,更指向他思想的混乱、矛盾、无根本性的突破与创造。黄仁宇所看到的,不是明朝士大夫的昂扬的精神与“暴力式的热情”,不是这种热情背后的庶民性,更不是近代性市民社会的雏形;而是停滞的、已发展到尽头的帝国,臃肿而效率低下的文官政治,苦闷而看不到出路的知识分子。李贽,正是这个悲哀的时代与社会的一种象征和佐证。

周作人显然更加认同岛田氏的看法,虽然他未必乐意使用“近代性”这样的具有明显时间性的概念,但他至少不会否认李贽思想中的启蒙因素,何况,李贽的某些观点,确实予现代人一种超前的、突破性的、具有启蒙色彩的印象。比如,“夫天生一人自有一人之用,不待取给于孔子而后足也。若必待

[1][2]周作人:《谈文字狱》,《秉烛后谈》,[石家庄]河北教育出版社2002年版,第111、112页,第112页。

[3][4][5]岛田虔次:《中国近代思维的挫折》,甘万萍译,[南京]江苏人民出版社2005年版,第125页,第128页,第142页。

[6]黄仁宇:《万历十五年》,[北京]中华书局2006年版,第204页。

取给于孔子,则千古以前无孔子,终不得为人乎?”<sup>[1]</sup>这相当于近人之所谓“偶像破坏”;又如:“故谓人有男女则可,谓见有男女岂可乎。谓见有长短则可,谓男子之见尽长,女人之见尽短,又岂可乎。”<sup>[2]</sup>这多少已有点女权思想的端倪。类似于此的观点还有一些,此处不再一一列举。问题在于,这些似乎超前的、带有启蒙色彩的观点,究竟是出于李贽个人思考的偶然所及,还是出于“中国近代思维”的必然所至?这一问题,大概不太容易回答,那么,我们不妨深入李贽思想的内部,对此进行探究。

明万历三十年,也即李贽下狱的那一年,礼部给事中张问达上疏劾奏李贽,例举其思想中的“狂诞悖戾”之处云:“以吕不韦李园为智谋,以李斯为才力,以冯道为吏隐,以卓文君为善择佳偶,以司马光论桑弘羊欺武帝为可笑,以秦始皇为千古一帝,以孔子之是非为不足据。”<sup>[3]</sup>张问达之所以认为李贽的这些观点“狂诞悖戾”,是因为李贽的立论基调,已经背离了儒家的以道德为最终依归的伦理主义趣味,而单纯地从智谋、才力等非道德领域出发对人物进行评价——这样一种几乎彻底脱离了道德语境的思维方式,是我们在其前辈如王阳明、王畿、王艮等人的著作中都不曾见到的,因而势必引起传统儒者的高度警惕。黄仁宇屡屡提及李贽与马基雅维利之间的相似性,大概也即是着眼于此,就像当时的欧洲人无法适应《君主论》中所表现出的“道德真空”一样,绝大部分的儒者也不可能适应李贽的作品。最典型的例子是《藏书》,李贽在此书中做“名臣传”,分历来名臣为经世、强主、富国、讽谏、循良、才力、智谋、直节等门;又做“儒臣传”,分儒臣为德业、行业、词学、史学、数学、经学、艺学等门,此种分类方法显然是立足于功能性,而儒者所重的“德业”,仅仅作为功能之一种列于其中。自然,李贽未必即以“德业”为一种功能,但是,一则道德在此处已与才力、智谋乃至技艺等功能并列,“道”相对于“术”的优越性已不再凸显;二则,儒者的整体性的世界观似乎也深受此种分类方法之威胁,这就如同一棵大树,“道”既然已经不是本根,那么,本来生发于“道”而向外延伸的“术”、“艺”等枝杈也就各自独立生长,并以其特殊的功能实现价值。因此,稍具保守意识的儒者都不能不对李贽的思想心存戒惧——沿着他的思想向前发展,必定危及道统甚至道在儒家学说中的主导性地位。

岛田虔次即是从上述的这样一种对儒家整体性世界观之颠覆的意义上,看到了类似于欧洲的近代精神:“伦理从政治中、历史从伦理中基本上被一一区别开来;特别是文学也被承认有其独自的原理和领域。含糊笼统却一直保持着正统主义气氛的、士大夫自豪意识的、牢固的、内的统一之整体世界,终于被分解得零零散散的了。在伦理以前所被确信的东西,现在都一一被斥责为僭越,我们也许在这里几乎看到了西欧的所谓‘近代精神’、‘近代原理’。”<sup>[4]</sup>近代精神的产生似乎确与整体性的瓦解有关,但是我们必须追问两个问题:首先,李贽的思想是否真的瓦解了儒家的整体性世界观?其次,即便李贽的思想存在此种瓦解之作用,但这又是否一定就是近代性因素?

黄仁宇对《藏书》的评价并不高,他认为此书“对史实没有精确的考辨,也没有自成体系的征象。大段文章照史书抄录,所不同的只是按照自己的意见改换章节,编排次序,再加进若干评论”<sup>[5]</sup>。而且,李贽为人所盛称的文学批评,也并未真的强调文学“独自的原理和领域”,在某些时候,他甚至比正统派的儒者更加关注道德领域的问题:“他离开了文学创作的特点,而专门研究小说中的人物道德是否高尚,行事是否恰当,如同评论真人实事。”<sup>[6]</sup>此外,李贽的思想固然多有离经叛道之处,但是此一特点似乎引起了人们的过度关注,从而造成了对他的另一面的忽略,而事实上,李贽思想中存在许多传统

[1]李贽:《答耿中丞》,《焚书》,[北京]中华书局1975年版,第16页。

[2]李贽:《答以女人学道为见短书》,《焚书》,[北京]中华书局1975年版,第59页。

[3]见顾炎武:《日知录集解》卷十八,秦克诚点校,[长沙]岳麓书社1994年版,第667页。

[4]岛田虔次:《中国近代思维的挫折》,甘万萍译,[南京]江苏人民出版社2005年版,第112页。

[5]黄仁宇:《万历十五年》,[北京]中华书局2006年版,第186页。黄仁宇的这段话并没有确说是在评价《藏书》,而是指李贽的史著,但李贽的史著主要也就是《藏书》。

[6]黄仁宇:《万历十五年》,[北京]中华书局2006年版,第186页。

的、守旧的甚至庸俗的、固陋的因素,这些因素绝不可能为周作人这样的现代知识分子所认同(比如李贽对《太上感应篇》这等莠书的大加推崇及其推崇之态度背后所隐含的某种优越感,就断不是周作人所能欣赏的),而且,以周作人对李贽著作的阅读之广,他更不可能对此毫无发现,但是,不知为什么,它们被有意忽略了。黄仁宇尖锐地指出李贽的历史观并无特别的新意,多数合于传统观念,他虽将李贽与马基雅维利相比拟,但总体评价却甚是消极:“李贽近于马基雅弗利,但是他的环境不容许他像霍布斯洛克一样,从个人主义和唯物主义出发构成一个新的理论体系。他察觉到自己有自私自利的一面,别人也是如此,但他不能放弃孔子所提倡的仁。这样,他只好在形而上学中找到安慰——世间的矛盾,在‘道’的范畴中得到调和而且消失。”<sup>[1]</sup>如此说来,则李贽归根结底仍是在传统的范畴之内进行思考。我们与其说他的思想瓦解了儒家的整体性世界观、具备了所谓近代精神,倒不如说,他的思想打破了儒家传统固有的界限,在与佛教、道家、法家乃至民间思想的广泛融合中产生了一些新的因素,这些因素的产生通常是出于偶然,因为它们所立足的观念世界一片混乱。

#### 四

周作人或许并非不清楚李贽观念世界的混乱与自相矛盾,但他似乎情愿将其理解为一个摆脱了教条与成见的束缚、思想虽杂而不乱、业已回归常识与情理的明智之人——在某些时候,比如谈论周作人所最为敏感和关注的女性、佛教等问题的时候,李贽确实予人以此种印象。但是,还有一些思想因素,而且可能是更为重要的思想因素,未必即能与周作人的观念相容,比如,道德相对主义。在《藏书世纪列传总目前论》中,李贽说过一段有名的话:“人之是非,初无定质。人之是非人也,亦无定论。无定质,则此是彼非并育而不相害;无定论,则是此非彼亦并行而不相悖矣。”<sup>[2]</sup>这段话,曾被许多研究者引以为据,认为接近于西方的多元主义,并具有反思想专制的自由主义性质,在此,我们必须辨明西方式多元主义与中国式相对主义之间的区别:西方的多元主义(少数极端的相对主义和虚无主义者排除在外),包括文化多元主义、政治多元主义等在内,所强调的,大致是在一个共同的、基本的秩序之内的容忍度问题,比如英国的拉斯基,他的政治多元主义主要是相对于国家主义而言,追求的是权力的多元分配,而对于在此之上的共同秩序,比如法律,他并不持否定或虚无的态度;而中国的相对主义,其思想渊源肇自老庄,正所谓水无常形,在这样一种彻底的相对主义之态度中,我们已经无法找到任何稳固的、共同的秩序,它可以将人类最基本的道德规范视若游戏、玩之股掌。这样看来,前面所引的李贽的是非无定质之论,显然并非西方式的多元主义,而是渊源于老庄的中国式相对主义。

无论从哪个方面着眼,周作人的思想其实都与道家相距甚远,隐士、明哲保身云云,不过是皮相而已,至于道德相对主义,则更是与他的儒家根柢有着强烈的抵触。不过周作人与李贽都曾谈到过中国思想文化的某种一体性,周作人说:“中国儒教徒把佛老并称为二氏,排斥为异端,这是很可笑的。据我看来,道儒法三家原只是一气化三清,是一个人的可能的三样态度,略有消极积极之分,却不是绝对对立的门户,至少在中间的儒家对于左右两家总不能那么歧视。”<sup>[3]</sup>李贽则说:“儒、道、释之学,一也,以其初皆期于闻道也。”<sup>[4]</sup>像这样的观点,亦与文化多元主义有别,大抵文化多元所重的乃是异质文化之多元共存,而此种观点则志在打破不同思想、文化之间的界限,使之回归同质的一元状态。从另一个角度看,儒家的本质,向来就与清晰的界限意识有关,昔日孔子区分狂者与狷者即是例子,容忍与否是一回事,有无界限则是另一回事。儒者之学,宁可崖岸高峻,绝不能因循苟且。

界限既失,一切复归原初的混沌,这时,就必须有一种超越性的统辖力量,对于李贽而言,这种力

[1]黄仁宇:《万历十五年》,〔北京〕中华书局2006年版,第200页。

[2]李贽:《藏书世纪列传总目前论》,《李贽文集》卷二,〔北京〕社会科学文献出版社2000年版,第7页。

[3]周作人:《明珠抄六首》,《秉烛谈》,〔石家庄〕河北教育出版社2002年版,第147页。

[4]李贽:《三教归儒说》,《李贽文集》卷一,〔北京〕社会科学文献出版社2000年版,第72页。

量即是“童心”：“夫童心者，真心也。若以童心为不可，是以真心为不可也。夫童心者，绝假纯真，最初一念之本心也。”<sup>[1]</sup>我们不难看出李贽的“童心”与王阳明的“良知”一说之间的传承关系，不管是童心还是良知，皆超越于经验而又能主宰人在经验生活中的各个方面：“童心既障，于是发而为言语，则言语不由衷；见而为政事，则政事无根柢；著而为文辞，则文辞不能达。”<sup>[2]</sup>至于周作人，他显然并不相信存在这样一种超验的“良知”或“童心”，对一切抽象的、形而上的事物，他都不无警惕。在他看来，真正能够超越琐碎的经验而永恒不变、统驭一切的，说来其实非常简单，只有常识、情理而已。常识和情理自然不能等同于童心，但是它们有一个本质性的相同之处，即其最终目的都是指向“真”。童心者，即是真心，这一点李贽自己已加说明，毋庸赘言；常识者，即是科学的真实；情理者，一则情，二则理，两方面中和，就构成了人性的真实——不管从哪个方面说，真实都是最终的目的和价值，而且此种目的和价值足以涵盖人类经验的一切领域。既然真实是最终价值，那么它的地位无疑居于道德之上。周作人屡屡批驳古人书中出于道德目的的对真实的歪曲，即是为此，他对朱熹的不满在相当程度上也与此有关。李贽的思路则显然秉承王阳明而来，他强调童心的超越于善恶，因为所谓善恶者，只是一种经验层面的、中间性的判断标准，唯有真实才是最终的价值，或者说，唯有真实才是至善，所以他能够欣赏市井小民的生活状态：“身履是事，口便说是事，作生意者但说生意，力田作者但说力田。凿凿有味，真有德之言，令人听之忘厌倦矣。”<sup>[3]</sup>此种见解，在思想上正与阳明所说的与愚夫愚妇同德完全合辙。

## 五

但是，言及作为最终价值的“真”，我们必须面对这样两个问题：

首先，既然“真”是最终的、至高无上的价值，那么，当其他的价值与此种价值发生冲突之时，就理所当然要向它让步和妥协，可是，如果“真”与“善”之间发生了冲突，我们究竟应该选择哪一方作为价值上的第一义呢？其实不管王阳明、李贽再怎么强调良知、童心背后的真实是如何地超越善恶，他们都不曾真的正视过这一问题。他们相信，真实即是至善，只要你回归到了人性的最真实层面，那么你的一举一动都毫无疑问会是善的，所以，真与善之间不会存在冲突，它们必然是和谐一致的。而周作人，尽管他不像王阳明、李贽那样，将终极价值寄托于一种抽象的、形而上的概念上，可对于“真实即是至善”这个思想上的前提，他也完全认同。当然，他所谓的真实不是这么简单，他也承认人性的真实中存在恶，但他始终相信有一种最终的真实，就外在的自然世界而言，其规律即在于此；就人性的内在世界而言，其规律亦在于此，虽然回归到此种规律当中并不绝对意味着存善去恶，但是，只要循此而动，一切就会变得合乎常识与情理，纵是小有过失，亦在情理之中。这，才是至善，而不是日常的、经验的、拘泥于一言一行之评判的那种善恶区分。所以，无论是李贽还是周作人，他们事实上都忽略了这一问题，即：真与善之间，有可能存在冲突。

其次，还要进一步追问：究竟是否存在这样一种最终的真实？对于李贽的“童心”，我们不免要感到疑惑，一方面，如果说童心或真心必须是最初一念之本心，必须未经后天经验与教条的浸染，如果说初生之婴儿的状态即是人类的道德理想状态，那么，我们究竟何从去把握此种本心与理想状态呢？这种脱离了经验的最初的本原或最终的真实，究竟是什么？难道人类的道德规范、生活方式，不是经验建构的产物？又或者我们应该抛开这些在漫长历史中逐渐累积起来的道德规范、生活方式，纯任一种虚无缥缈的“真实”来主宰？说到底，李贽所欲建立的，不外乎是一个有关真实的乌托邦，虽然他的言辞极具颠覆性和吸引力，但都无法掩盖其立论之基点的虚无；另一方面，我们也不得不警惕，这样一种对“最初一念之本心”的追求，会不会导致与“纯洁度”有关的某种思维趋向。童心的虚无本质当然可

[1][2]李贽：《童心说》，《焚书》，[北京]中华书局1975年版，第98页，第98页。

[3]李贽：《答耿司寇》，《焚书》，[北京]中华书局1975年版，第30页。

能给信奉它的人带来空前的自由,因为在童心面前,一切经验性的教条都已经破除,但是,如果一个人是否具有童心是可以被判断的,或者,一个人的言语、行为是否合乎童心是可以被判断的,那么,这里面就隐含了思想暴政的可能。此外,凡事皆强调最初的“本心”而忽略过程与结果,认为只要本心是善,过程与结果即必定是善,这,无疑也是一种极其危险的思维,是“意图伦理”走向极端的结果,而此种思维所带来的自由,不同于西方现代政治所注重的个体的“消极自由”,更像是具有攻击性和侵略性的“积极自由”。周作人的立论基点自不似李贽这般虚无,因此,李贽童心说中所隐含的种种问题,并不存在于他的思想中,但是,建构于常识与情理之上的最终的真实,是否就一定可靠呢?对此,我们也只能存疑。

现在,我们再回到岛田虔次的论述中来。岛田氏将个体性的凸显视为近代社会成型的一个关键因素,而李贽的狱死,表明此种因素在当时尚不具备生根发芽的条件:“我们承认卓吾作为批判者的‘个人’,……这个‘个人’,作为个人性的社会,即作为有威胁性的新兴阶级的确立,实际上还是很不够的。”<sup>[1]</sup>但不管怎么说,我们已经能够在李贽身上看到相对于整体性的社会而存在的个体,这一点似乎是没有疑问的:“‘内’最终发现了‘外’,不用说‘吾’早已不是‘遁世不见知而无悔无闷’的宽厚的士君子了,而且也不是仅仅只局限于固执于原理、反复宣扬自己主张的大丈夫了。那是不饶恕虚伪和低俗并揭露之的‘吾’,是‘疾之已甚’的既成权威的挑战者,是‘小人之无忌惮者’。‘个人’早已不能与‘社会’绝对地相容了。”<sup>[2]</sup>从这个意义上看,“中国近代思维”一说,或许也是可以成立的。但是,岛田氏过高地估计了李贽思想的建构性一面,或者,我们也可以说,包括周作人在内的清末民初的知识分子,他们赋予了中国异端传统过多的建构性因素。如果我们能够在李贽的身上看到所谓“中国近代思维”的话,那么,这种思维不过是在于,他已经开始意识到,既定的真理和规则未必就是正确的,生活未必就一定要这个样子,但是,究竟什么才是正确的?我们应如何生活?对于这些问题,他自己并无成熟的、足以构成启蒙意义的思考。他所有的,仅是对既定规则的反,甚至为反对而反对,一意颠倒时论,专做翻案文章。在某些时候,此种姿态确实予人一种超前于时代的错觉,但是,我们必须清楚,他的引人注目的颠覆性、破坏性、超前性的背后,不过是一个混乱的、自相冲突的精神世界,而世人所盛称的“童心说”,亦不过是虚悬一个飘渺的终极价值用以掩盖其混乱、矛盾而已。因此,我们不妨认为,周作人对中国异端传统的勾勒和追溯,对思想史中异端人物的描绘和推许,其情形,更像是夫子自道,借他人酒杯,浇自己块垒;其背后,则自始至终为一种挥之不去的启蒙心态所笼罩。周作人所欲证明的,并不是某些规则、某些思想、某种生活方式已经不再适用于今日,而是在漫长而幽暗的历史中,真理与谬误、常态与畸形、甚至人与非人,都被人为地颠倒了,所以他特别能够同情于古代的异端分子,并且也自认是异端——从这个意义上,我们或许才可以将周作人与李贽联系起来:他们追寻的都是最终的真实,也正是为此,他们才不惜颠倒万世之是非,以异端自居。不同的是,李贽仅仅意识到了眼下的路未必是正确的,却并不清楚正确的路在哪里,所以他的内心世界混乱而矛盾;而周作人毕竟经历了西方现代文明的浸染,结合来自古与今、中与西的不同经验,加上自己的熔铸与思考,他似乎已经清楚应该选择一条什么样的道路,坚定不移地走下去。如果说李贽的狱死意味着“中国近代思维”的挫折的话,那么,我们或许可以将从李贽到周作人的这样一种变化和发展,视为“中国近代思维”的嬗变——从混乱到有序,从茫然无着到目的明确。

[责任编辑:平 啸]

[1][2]岛田虔次:《中国近代思维的挫折》,甘万萍译,[南京]江苏人民出版社2005年版,第128页,第112页。